

عبد الرحمن جامي
استعراض لآرائه الفلسفية والكلامية والصوفية في كتابه الدرة الفاخرة في
تحقيق مذاهب الصوفية والحكماء

د. عبد القادر موسى
جامعة بغداد-كلية الآداب

مقدمة:

إذا رتببت وحدة الوجود و أخذت صورتها الكاملة في التصوف الإسلامي على يد محي الدين بن عربي (ت ٦٢٨ هـ). فليس معنى هذا انه ابتدعها من نفسه . فلم تكن هنالك قطيعه استيمولوجيه بالمعنى الفوكوي للمصطلح أو ظهور انعطافه جديده في منحى الفكر الفلسفي والصوفي . إذ نجد في تاريخ التصوف الإسلامي بدايات مهدت لظهور نظرية وحدة الوجود مثال ما نجده من حالات الفناء عند البسطامي (ت ٢٦١ هـ) والحلاج (ت ٣٠٩ هـ)^(١).

وان كانت حالة الفناء الصوفي نتيجة حالات ذوقيه بمعنى إنها فريدة خاصة ومؤقتة إلا أنها كانت من المرجعيات الاساسيه لتدشين وظهور نظريه وحدة الوجود. وما نجده عند ابن مسرة في مذهبه الصوفي أو البطني أو ما يدعى بالاباذوقليسية النتحلة^(٢) . تمثل أيضا الجذور الأولى لهذه النظرية (نظرية وحدة الوجود)، لا بل نستطيع القول ان نظرية وحدة الوجود لا تقتصر على الفكر الاسلامي فحسب بل كان لها روادها من المفكرين والفلاسفه في الفكر الانساني عموما قبل وبعد ابن عربي مثال ما نجده في الفكر الشرقي القديم وخصوصا لدى الهنود والصينيين .

أو ما نجده في الفلسفه اليونانيه مثل هيراقلطس (٥٤٠ . ٤٧٥ ق.م) في قوله باللوغوس الذي ينظم العالم وقوله بان الوجود واحد وان الاجزاء هي مظاهر والظواهر له^(٣) وكذلك عند بارمنيدس (٥٤٠ . ؟ ق.م) في تجاوزه لعالم الظواهر وقوله بان الوجود والواحد يقالان على انهاء عدة والوجود الحق هو الوجود العقلي الثابت، واما الظواهر فهي وهم محض^(٤) . وكذلك نجدالفكر - فكرة وحدة الوجود - عند سبيوزا على سبيل المثال في الفلسفه الحديثه في قوله بالطبيعية الطابعه والطبيعة المطبوعه وان الوجود واحد^(٥) وكذلك عند هيغل في قوله بالروح المطلع الذي يتجلى في الظواهر بطريقه جدليه ، فحقيقة الوجود واحد وان هذه

الحقيقة تتمظهر في عالم الظواهر حتى تعود الى حالتها الاولى وقد تحققت بالفعل بعد ان كانت حقيقة بالقوه^(٦).

اما في تاريخ التصوف الاسلامي بعد ابن عربي فقد استمر خط اصحاب وحدة الوجود على يد ابن سبعين وان كانت له اراء وانتقادات على اصحاب وحدة الوجود وسمى مذهبه بالوحدة المطلقة اذ رأى اصحاب وحدة الوجود لم يتخلصوا من الاثنيني والكثرة الذي يتعارض وقولهم بوحدة الوجود^(٧) الا اننا نستطيع ان نعد مذهبه في الوحدة المطلقة تتويجا واكمالا وتبلورا لمذهب وحدة الوجود . واستمر تيار وحدة الوجود في المغرب والشرق العربي وظهر متصوفة كبار ينتحلون هذا المذهب من أمثال فخر الدين العراقي (ت ٦٩٦) وواحد الدين الكرمانى (٦٩٨هـ) وعبد الرحمن الجامي (٨٩٨ هـ) وبعد اخر شعراء الصوفيه العظام^(٨). كما يعد عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣هـ) صاحب ديوان الحقائق ومجموع الرقائق . والامير عبد القادر الجزائري (ت ١٨٨٣) صاحب كتاب المواقف من تلامذه ابن عربي^(٩).

وفي بحثنا هنا سنسلط الاضواء على احد اصحاب وحدة الوجود وهو عبد الرحمن الجامي المشهور في النحو و الشعر الصوفي اكثر من شهرته كناقد لدوائر الفكر الاسلامي، معتمدين على كتابة الدرة الفاخرة . وكان سبب اختيارنا لهذا الموضوع هو ابراز شخصية مهمة لها اثرها في دائرة التصوف الاسلامي وتتجلى هذه الاهمية في ظهورها في زمن او فترة اطلق عليها بالعصور المظلمة او فترة اطلق عليها بموت الفلسفة بعد ان وجه الغزالي ضربه القاصمة لها في كتابه تهافت الفلاسفة . الا اننا نجد الفلسفة لم تنته بعد الغزالي لا في المشرق ولا في المغرب فقد ظهر فلاسفة ومتصوفة الفلاسفة كبار امثال ابن باجيه وابن طفيل وابن رشد وابن عربي وابن سبعين في المغرب العربي والشيرازي والسهرودي والطوسي وفخر الدين الرازي خطيب الري المتكلم على المنهج الارسطي ، وغيرهم الكثير . ونستطيع القول ان الفلسفة بعد الغزالي قد اخذت طابع التمدد والتمنحج اثر من ذي قبل فنجد الفلسفة قبله تختلط بالدين والكلام وتجمع بين الارسطية والافلاطونية والافلوطينية الخ.

ومن خلال عرضنا لآراء الجامي واصحابه القائلين بوحدة الوجود سيتبين لنا انه كان في ذلك العصر (القرن التاسع الهجري) حركة فكرية ناشطة لاسيما مذهب الفلاسفة الفيضيين ومذهب الاشاعرة المتكلمين بالاضافه الى مذهب وحدة الوجود لدى المتصوفه وبهذا

ستكون دراستنا لهذا الكتاب (الدرة الفاخرة) دراسة توضيحية نقدية تعرض فيها آراء وانتقادات الجامي لمذهب الفلاسفة والمتكلمين وعرضه لمذهب اصحاب وحدة الوجود.

والحق يقال ان هذا الكتاب لا يمكن ان نتناوله في بحث صغير كهذا فهو يصلح ان يكون مشروع كتاب ضخم او اطروحة ماجستير أو دكتوراه. ولكن اخذ بعض الشيء والاستفادة منها افضل من تركه تماما.

والفائدة في الاول والاخر كانت لي قبل كل شيء لاطلاعي على آراء الجامي ومعرفتي له من خلال كتابه هذا ، وارجو ان أكون قد وفقت الى حد ما في تتبع آرائه باخلاص. واخيرا ارجو ان لا يؤخذني استاذي فيما اخفقت فيه ان اخفقت في شيء وان يأخذ بنظر الاعتبار الوقت المتاح لي لكتابة هذا البحث وقد كنت خلالها مطالب بقراءة عشرات الكتب وكتابه اكثر من بحثين عدا هذا البحث بالاضافة الى تلاخيص لعدة كتب ومقالات. عبد الرحمن جامي:

حياته: هو مولانا نور الدين عبد الرحمن ؛ شاعر فارسي يعدا خر الفحول من شعراء الفرس، وقد ولد في خر جرد بناحية جام .من اعمال هراة في الثالث والعشرون من شعبان عام ٨١٧ هـ الموافق السابع من نوفمبر عام ١٤١٤م وتوفي بهراة في الثامن عشر من المحرم عام ٨٩٨ هـ الموافق التاسع من نوفمبر عام ١٤٩٢م (١٠).

كان من أساتذته الكاشفري خليفة الطريقة النقشبندية التي أسسها بهاء الدين نقشبند ودخل جامي في هذه الطريقة وخلف أستاذه في رياستها (١١).
أثاره ومؤلفاته:

فقد عالج الجامي الملحمة المتصلة بالملوك التي برع فيها الفردوسي فنظم يوسف وزليخا (نشرها و ترجمها إلى الالمانيه (روزنزيغ) كما ترجمها إلى الانكليزيه (جريفث ١٨٨١) (ورجوز ١٨٨٩ م) ولها طبعات (شرقية كثيرة) وأهداها إلى السلطان حسين ميرزا أمير خراسان (١٢) وضمت هذه القصيدة إلى ست غيرها (سلسلة الذهب سلامان وابسال ، وتحفة الاحرار وسبعة الابرار ، ليلي والمجنون و خردامة سبكندي) في المجموعه الموسومه (هفت أورتك) والاصح هفتورتك أي نجوم الدب الأكبر السبعة.

ولما نشرت القصائد عرفت المجموعه بعنوان بنج كنج أي الكنوز الخمسة ونظم جامي ثلاثة دواوين من الشعر الفتاتي : فاتحة الشباب واسطة العقد وخاتمه الحياة (١٣) له من الكتب أشعة اللمعات في شرح لمعات الغراقى.

ارشاية بهارستان في اللطائف والحكم فارسي. تاريخ هراة. تفسير القران. جلاء الروح قصيدة فارسيه. خردنامه منظومة فارسيه. الدرّة الفاخرة في تحقيق مذاهب الصوفية والحكمة.

ديوان شعره ثلاث نسخ . رسالة في التصوف وأهله وتحقيق مذهبهم .رسالة في سلسلة النقشبندية. رسالة في كلمتي الشهادة.

رسالة في المعنى. رسالة نور بخش في بيان الحقيقة والطريقة والمجاز . رسالة في الوجود . سبحة في النصائح والحكم.

سلامان وابسال منظومة فارسية . سلسلة الذهب في ذم الروافض. شرح حديث أبي ذر العقبلى. شرح حديث أربعين فارسي . شواهد النبوة لتقوية يقين أهل الفتوة فارسي. شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر. شرح معميات ميرحسين؟. شرح النقاية في الفروع فارسي. الفوائد الضيائية في شرح الكافية لابن الحاجب . كل ونوروز منظوم فارسي.

لوامع أنوار الكشف والشهود على قلوب أرباب الذوق والوجد في شرح القصيدة الخمرية الفارضية . لوانج فارسي نظما ونثرا.

مناسك الحج . مناقب شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري مناقب الشيخ جلال الدين الرومي. نفحات الانس من حضرات القدس في طبقات المشايخ. نقد النصوص في شرح نقش الفصوص . هفت اورنگ في الحكايات منظوم وغير ذلك. واجب الوجود وممكن الوجود:

يستدل إجماعي على إن الله واجب وذلك لان ممكن الوجود وان كان متعددًا لا يستقل وجوده في نفسه ولا يستطيع إيجاد غيره فلا بد من موجود أوجده ويكون الأخير واجب الوجود^(١٠).

وينتقد آراء الفلاسفة والمتكلمين في رأيهم في واجب الوجود أو (الله) بالمفهوم الكلامي.

إن الله عند أبي الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري المعتزلي كما يقول الجامي أن واجب الوجود عندهم ووجود كل شئ عين ذاته وتدرج جميع الموجودات تحت جنس الوجود فلا يقرون بوجود شئ خارج الوجود بمعنى ان وجود الشئ هو ماهية ولا وجود للماهية بدون وجود الشئ^(١١).

ومن المعلوم لدينا إن المعتزلة عموما جعلوا أول أصولهم التوحيد وعلى الرغم من أنهم يشتركون مع الفرق الإسلامية كافة في التوحيد إلا أن معنى التوحيد عندهم هو التنزيه

المطلق لله عن جميع الموجودات الأخرى، فالمعتزلة هنا جعلوا وجود الله وجودا خاصا يتخلف عن وجود مخلوقاته. فالله (ليس كمثله شيء)^(١٢). ولم يقصد المعتزلة نفي أدنى مماثلة أو مشابهة بين الله والإنسان فحسب بل يقولون بأننا لا نعلم شيئا عن ذات الله فكل ما يدور بتصور الإنسان أو وهمه فالله بخلاف ذلك^(١٣). وبذلك ميز المعتزلة بين وجودين مختلفين الأول هو وجود الله وبين وجود آخر وهو وجود جميع الموجودات الأخرى التي أوجدها الله بإرادته وقدرته .

أما مذهب الأشعري فهو قريب من مذهب المعتزلة في هذه القضية فقد افردوا الله وجودا خاصا يليق به ويتعالى عند جميع الموجودات الأخرى فوجود الله وجود قديم وكل ما سواه فهو حادث ومخلوق من الله ويستدل الأشاعرة على وجود الله عن طريق الأجسام الحادثة التي لا بد لها من محدث . فوجد فخر الدين الرازي يشير إلى أن الإنسان في أطواره من نطفه إلى علقه إلى جنين ثم طفل لم يوجد بنفسه ولم يوجد أبواه ولا سائر الناس كذلك، فلا بد لها من موجد اوجد ما يعرض لتطور الإنسان من صفات وأعراض ، والله منزّه عن الجسمية و المكان ومباين لجميع المخلوقات^(١٤).

أما مذهب الفلاسفة في واجب الوجود . فبعد أن يعرض الجامي أراء المتكلمين يعرض أراء الفلاسفة ومن خلال كلامه يتبين لنا انه يخص الفلاسفة الفيضيين . فيقول إن الحكماء (الفلاسفة) بينوا أن للوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الموجودات والموجودات حقائق مختلفة أكثره بأنفسها ووجودها وجود عارض لازم عن وجود واجب الوجود فوجودها ليس وجودا مطلقا وإنما هو وجود عارض كوجود النور للشمس والسراج^(١٥).

ونعلم أن الفارابي الذي تبنى نظرية الفيض عن أفلوطين يقرر أن الأول هو الذي عنه وجد ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لازم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره وإنما تفيض عن الأول دونما غاية ولا سبب ولا يستفاد الأول من الافاضه كمالاً ما كما لا يحتاج الأول في الافاضه إلى وجود شيء آخر غير ذاته ولا حركه ولا عرضا ولا حالاً^(١٦) .

* مذهب الصوفية . وبعد أن يفرغ الجامي من عرضه لأراء المتكلمين والفلاسفة يبدأ بنقد آرائهم ، فهو لا يقر بوجوديين مختلفين (الله . العالم) فيثبت أن الوجود (العالم) زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب^(١٧).

ويرى أن الفلسفة ليس لهم دليل على إثبات الماهيات والجزئيات المكثرة الا قولهم إذا اختلفت الماهية والذاتي في الجزئيات فلا تكون ماهيتها واحدة ولا ذاتيتها واحدة^(١٨).
ويفند الجامي هذا الدليل بأنه ليس بالضرورة أن تكون هنالك كثرة وإنما هناك تجليات وقوابل تتجلى فيها الحقيقة الواحدة^(١٩).

ويقرر أن كلامه هذا لا يثبت عن طريق المنطق والبرهان وإنما عن طريق الكشف والذوق الذي لا نصله الا بالتعريف الكامله وتفرغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية . فيكشف لنا نور الحقيقة. إذ أن الحقيقة وراء محدودية العقل الذي نشبت به الفلسفة والمتكلمون باستدلالاتهم الواهية والضعيفة^(٢٠) ثم يضيف لنا الجامي دليل عقلي فيقول أن مبدأ الموجودات موجود بعينه وهو واجب الوجود وان كان غير واجب الوجود لأحتاج إلى موجود آخر يوجد ويستمر التسلسل وهو محال بمعنى لا بد من أن نصل إلى موجود أول . وهذا الموجود أما أن يكون مطبقا وأما أن يكون متعينا فان كان متعينا يمتنع أن يكون التعيين وأخلاقية و الا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا فلا يكون واجب الوجود فبقي إذن أن واجب الوجود هو محض ما هو الوجود وان التعيين صفه عارضه^(٢١) وهي الطريق الحقيقي لإثبات ذات مطلقة محيطه بالمراتب العقلية تتعين وتتمظهر في أشكال جمه ومختلفه. ويضرب الجامي لنا مثالا على حقيقة وحدة الوجود فيقول أن الصورة الواحدة تتمظهر في مرابا متكثرة متعددة مختلفه بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديق والتغير وغير ذلك من الاختلافات . فتشكل بصوره كثيرة بحسب تكثر المرابا واختلافاتها. فالواحد الحق بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزله المرابا المتكثره المختلفه باستعداداتها . فالله يظهر في كل عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسه ومن غير أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها^(٢٢) .

وهنا نرى أن الجامي لم يوفق في إثبات أدلته لوحدة الوجود فهو من جانب قد نقد المعتزله والاشاعرة في قولهم بالخلق من العدم لأنها تتنافر مع قوله بوحدة الوجود وذلك لان الخلق من عدم يعني خلق ماهيات وجزئيات متكثره تتنافى مع الوجود الواحد. كما رفض آراء الفيضيين فان الموجودات تفيض من الواحد الأول وعن طريقه تصدر الكثرة إلى موجودات لم توجد بعدها شئ وعلى الرغم من أن هاتين النظريتين ليستا الوحيدتين في معالجة مشكلة الكثرة أو نظرية الوجود فهناك نظريات أخرى تعالج هذه المشكلة^(٢٣) .

فنقول على الرغم من ذلك إلا أن الجامي يبدو قد عرض أهم الآراء المنتشرة فإلساحة الفكرية في عصره عن هذه المشكلة وتجاوز النظريات التي لم تلاق انتشارا وذبوعا وقتئذ . الا انه عندما عرض نظريته وهي البديلة برأيه لصدور الكثرة عن الواحد الحق . نظرية وحدة الوجود التي أخذها عن ابن عربي وغيره من قائلين بوجود أو وحدة الشهود أو الوحدة المطلقة.

فالجامي لم يحل هذه المشكلة وإنما أضاف مشكلة أخرى وذلك عن طرق عدة منها رفضه لشيوع نظرية الخلق من العدم وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالعقيدة الدينية بل وحتى عند بعض الفلاسفة مثل الكندي الذي قال بان العالم هو ايس عن ايس أي انه وجد بعد عدم ، أوجده الله بإرادته ومشيتته^(٢٤) وتكفير أصحاب هذا الرأي لكل من يقول بغير هذا القول.

ومنها أيضا طريق تعجيره للعقل عن معرفة الحقيقة وبذلك اسقط كل أدلة الفلاسفة وبراهينهم في معالجتهم لهذه المشكلة على الرغم من انه قد استخدم الدليل العقلي لإثبات نظريته في وحدة الوجود والذي نجده قاصرا عن اصابه الحقيقية منطقيا وذلك عن طريق قوله ((فان كان مطلقا فقد ثبت المطلوب وان كان متعينا يمتنع أن يكون التعيين داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة.....))^(٢٥).

فنقول انه لا يجوز أن يفترض هذان الافتراضان فقط فهناك عدة افتراضات للوجود وصدور الكثرة وليس طريق واحد الذي ذكره جامي فلا يصح هنا طريق الخلف لان المسألة ليست بين احتمالين فقط وغير جائز في المنطق أيضا لان البرهان الذي استخدمه هنا هو تحصيل حاصل ومصادرة على مطلوب . ونرى أيضا ضعف أدلته عن طريق تمثيله لنظرية وحدة الوجود من خلال تمثيله للصورة والمرايا التي تتمظهر فيها تلك الصورة وفقا لإمكانية المرايا واستعداداتها فهذا القول ينسف نظريته من أساسها لأنه اثبت في الأصل كثرة وهي المرايا واثبت أيضا استعدادات قبلية للمرايا وهذا ما يناقض نظريته في صميمها فمن أين هذه الاستعدادات ؟ . وحدانية الله:

يرى الجامي هنا أن المتكلمين والفلاسفة قد احتاجوا في إثبات وحدانية الله ونفى الشريك عنه إلى صحيح وبراهين وذلك لأنهم قالوا أن الله حقيقة واحدة موجودة بوجودها

الخاص^(٢٦) ولم يعرض الجامي هنا لآراء المتكلمين والفلاسفة في إثبات وحدانية الله وهي كثيرة لا يسع مجال البحث هنا لذكرها ونكتفي أن نشير إلى بعضها.

فقد ذكر المعتزلة : أن الله واحد منزّه عن جميع المخلوقات لا يشاركه في نوع وجوده شيء من مخلوقاته وهو بسيط غير مركب وليس بجسم وهو قديم غير حادث ولا يجري عليه زمان لم يزل عالما قادرا حيا لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام وهو شيء لا كالأشياء .

وتابعهم الاشاعرة في إثبات وحدانية الله مستنديين إلى سورة الإخلاص وهي من المحكمات لا من المتشابهات وكل مذهب يخالف هذه السورة يكون باطلا فهو واحد مناف للجسمية وهو ليس بجوهر ولا عرض ولا يشاركه في وجوده احد.

أما الفلاسفة فعلى اختلاف مذاهبهم نجدهم قد انشغلوا بإثبات وحدانية الله إذا استثنينا الرازي في قوله بالقدماء الخمسة^(٢٩) . فنجد الكندي والفارابي ومسكوبه وابن سينا وغيرهم الكثير قد قالوا لو كان اله آخر مع الله لاشتركوا في شيء واختلفوا في شيء . إذ لو لم يختلفوا لم يكونوا أكثر من واحد - والذي يكون به اختلافهما ليس من ذاتهما إذ لا بد من وجود عله أولى حاصله على تلك الصفة إذا فلا بد من وجود أقدم من وجودهما ويستحيل تسلسل العلل إلى ما لا نهاية فلا بد من وجود أول بسيط^(٣٠).

فيجد أن الصوفية القائلون بوحدة الوجود قد استغنوا عن كل هذه البراهين إذ أن الوجود وجود واحد مطلق فلا يصح أن يتوهم فيه اثنين وتعدد أصلا فكل ما يشاهد أو يتخيل أو يتعقل من المتعدد فهو الموجود أو الوجود الإضافي لا المطلق ويقابل الوجود المطلق العدم وهو ليس بشيء.^(٣١)

ورأينا هنا أن الجامي لم يحل مشكلة وحدانية الله في قوله بوحدة الوجود ولا من سبقه مثل ابن عربي وغيرهم وانهم قد اثبتوا وجودين في الحقيقة الواحدة والكثرة أو الحق والخلق فإذا نظر إلى هذه الحقيقة من ناحية وحدتها سميت حقا وإذا نظر إليها من ناحية تعددها سميت خلقا^(٣٢).
صفات الله:

يتناول الجامي هنا آراء الاشاعرة والمعتزلة في صفات الله فيثبت أن الاشاعرة قد ذهبوا إلى أن الله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدر مريد بارادة^(٣٣).

لقد اثبت أبو الحسن الأشعري صفات لله قائمه بذاته أي أنها ليست هي ذاته ولا هي غيره. وقد خالف بذلك رأي المعتزله إذ يرى أن إثبات صفات الله بأنها ذات الله وهي هو يكون تعطيلا للصفات ويجد أن في رأيهم هذا تناقض إذ أن العلم يختلف عن القدرة واختلاف المعلوم عن المقدور بل ونجد أن الأشعري يلزم المعتزله وفقا لمذهبهم بإمكان القول يا علم الله اغفر لي طالما لم تفرق الذات عن الصفات وهذا غير جائز^(٣٤).

وأما المعتزله فقد اثبتوا أن صفاته تعالى عين ذاته لا بمعنى أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب عن ذات وصفه معا^(٣٥).

إذ أن المعتزله قد اثبتوا أن صفات الله هي عين ذاته والقول بان صفات الله غير ذاته يعني عندهم إثبات قدماء مع الله وهذا يتنافى مع قولهم بالتنزيه، ومما دفعهم إلى هذا القول كان رد فعل ضد الفكر المسيحي في قولهم بالاقانيم الثلاثة^(٣٦).

ثم يجمل الجامي القول في آرائهم فيقول أن قوم قد ذهبوا إلى نفي الصفات وهم جهال مبتدعون ، وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة ويرى ذلك كفر محض وشرك بحت^(٣٧).

أما رأي الجامي فانه يشارك المعتزله في القول بان صفات الله عين ذاته وان ذات الله تعالى كاملة لا تحتاج في شئ إلى شئ وان صفاته التي هي عين ذاته تكون علما بالنسبة للمعلومات وقدرة بالنسبة للمقدورات وإرادة للمراتات وهي واحده ليس فيها اثنية بوجه من الوجوه^(٣٨).

ونحن نجد أن مشكلة الصفات لم تكن أكثر من مشكلة لفظيه إذ يجب أن نميز بين الذات والصفات وفي كيفية وجودهما فالذات تتعلق بالوجود العيني أما بالنسبة للصفات فان وجودها وجود ذهني ، وبذلك تحل المشكلة فلا وجود لا ثنائية أو كثرة في إثبات الصفات فهي فعلا غير الذات بمعنى أن وجودها غير وجود الذات مثال ذلك أن وجود الأعداد هو غير وجود المعدودات . مسألة العلم الإلهي:

يقرر الجامي أن اغلب الفرق والمذاهب من فلاسفة ومتكلمين قد اثبتوا علم الله تعالى عدا شذمة قليلة من قدماء الفلاسفة^(٣٩).

شغلت فكرة العلم الإلهي الفلاسفة والمتكلمين عموماً وكل أولى بدلوه في هذه المسألة. فنجد أفلاطون على سبيل المثال قد أثبت أن الصانع يعلم جميع الأشياء على حقائقها^(٤٠).

كما أثبت أرسطو بأن المحرك الأول الذي لا يتحرك وهو صورته خالصة أنه عقل محض فهو لا عمل له إلا التعقل والتفكير ولكن في ذاته فقط فهو منزّه عن أن يدرك الجزئيات وما يلحقها من كدر المادة والا فيعد ذلك فيه نقصاً وتغير^(٤١).

أما بالنسبة لفلاسفتنا المسلمون فقد أثبت الكندي علم الله للجزئيات والكلّيات^(٤٢). والفارابي يتابع أرسطو في هذا المجال فجعل علم الله بالكلّيات دون الجزئيات. فهو لا يعلم ما يجري في العالم وإنما يتأمل ذاته ويعلمها وهو في غاية اللذة والسرور فهو عقل وعقل ومعقول^(٤٣). أما ابن سينا وقد أشار إليه الجامي في موضوع العلم الإلهي بلقب الشيخ وأورد مذهبه في العلم الإلهي في قوله بأن الله عقل ذاته بذراته وكانت ذاته عليه للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله ذاته^(٤٤). إذ أن واجب الوجود إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أيضاً الموجودات وهذا العلم لا يؤدي إلى تغير في الذات إلهية كما عند أرسطو والفارابي^(٤٥).

أما عند أصحاب وحدة الوجود فإن العاقل (الله) لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورته غير صورة ذاته التي بها هو فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورته غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو^(٤٦).

فإذا علم الله ذاته بذاته فهو باعتبار أنه يعلم ويعلم يكون عالماً ومعلومًا وباعتبار أنه يعلم ذاته بذاته لا بصوره زائدة عليه يكون علماً. فهو عالم ومعلوم وعلم ولا تمايز بينهما إلا بالاعتبار. فإذا اعتبر كونه ذاته سبباً لظهوره على نفسه لحقه الفورية وإذا اعتبر كونه واجداً لمعومه غير ما قد له تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية والموجودية والشاهديه والمشهودية.

ولا شك أن علمه سبحانه بذاته، وبهذه الاعتبار التي هي صفاته لا يحتاج إلى صورة زائدة عليه وأيضاً علمه باهيات الأشياء وهوياتها فان ماهياتها وهوياتها ليست عبارة إلا عن الذات العالية متلبسة بأمثال هذه الاعتبار المذكورة الناشئة التعقل بعضها عن بعض جمعاً وفرداً على وجه كلي أو جزئي.

إذ لا يحتاج الأول في العلم بها إلى صورته زائده فلا فعل ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج في شيء من كمالاته إلى ما هو غيره صادرة عنه ^(٤٧).

ولأهمية مسألة العلم الإلهي في الفكر العربي الإسلامي تتجدد أن الغزالي قد خصص ثلاثة مسائل في كتابه تهاافت الفلاسفة ناقش فيها هذه القضية وهي مسألة الحادي عشر والثانية عشر والثالثة عشر. بل ومن المسائل التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة مسألة إنكار علم الله للجزئيات ، إذ وجد في إنكارهم هذا . الذي اعتبروه تنزيها له عن التغير ومحلا للحوادث . انتقاصا من حكمة الله وقدرته ^(٤٨).

ثم يعود الجامي يعرض آراء الفلاسفة في العلم الإلهي وقولهم بأن الأول يعلم الأشياء بسبب علمه بذاته . وهو رأى ابن سينا كما بينا سلفا . لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل الأشياء فيكون عنده أمر بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها . وهو علمه بذاته إذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أو بدون واسطة . فالعلم بذاته الذي هو علة ذاتية للمعلول الأول يتضمن العلم به ثم المجموع عله قريبه للمعلول الثاني فيلزم العلم به أيضا وهكذا إلى آخر المعلولات إذن فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات . ثم يؤكد أن علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية لا يعلمها الله إلا من حيث كونها معلولة له كالكليات . إذ أن علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية لا يدركها الله والا لاستلزمه التغير في صفاته الحقيقية ^(٤٩). وهذه هي المسألة التي كفرهم فيها الغزالي كما ذكرنا سابقاً والتي شغلت بال ابن رشد الذي دافع عن الفلاسفة في توضيح رأيهم وقد ذكره الجامي دون التصريح باسمه فقال ((ولكن أنكره بعض المتأخرين)) ^(٥٠) ومن سياقه في الحديث يتبين أن المقصود بالتأخرين هو ابن رشد إذ انه دافع عن ابن سينا في أن الله عنده يعلم الجزئيات فالعلم يتبع المعلوم وإذا تغير المعلوم تغير العلم وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لامحاله والتغير على الله تعالى محال. فقال . ابن رشد . إن علم الله لا يجوز أن يكون شبيها بعلم الإنسان فعلمه خارج إطار الزمان والمكان اللذان هما شرطا علم الإنسان ، وبهذا فرق ابن رشد بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ومن ثم اسقط وجوب تكفير الغزالي للفلاسفة في إنكارهم لعلم الله بالجزئيات ، إذ طريقة علم الله لا يمكن أن تقاس على طريقة علم الإنسان ومن ثم فإن إنكارهم لعلم الله بالجزئيات لا تعني جهله بها وإنما انه يعلمها بطريقة تختلف عما ندركه نحن البشر ^(٥١).

ثم يحدد الجامي بان علم الله بالأشياء لا يخلو من احد الوجهين أما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبه من طريقه الحكماء ^(٥٢) بمعنى أن الله يعلم الأشياء عن طريق الكليات وفقا للفيضييين أو من حيث احد يته المحيطة بكل شئ ثم يجد أن الوجه الثاني هو الوجه الصحيح لأنه علم شهودي حضوري بالأشياء ولا هناك علم. ثم يورد اعتراض المعارض بأنه يلزم من ذلك أن يكون علمه على هذا الوجه مخصوصا بالموجودات الحالية . فيؤكد على أن الموجودات كلها حالية بالنسبة لله فالأزمنة كلها متساوية حاضرة عنده ^(٥٣).

وهكذا يثبت أصحاب وحدة الوجود قولهم بان الله يعلم جميع الأشياء ولا يعرب عن علمه متقال ذره ويشتركون في قولهم هذا مع الفقهاء والمتكلمين وبعض الفلاسفة إلا أنهم يختلفون معهم من حيث طريقة ذلك العلم فعند الفقهاء والمتكلمين مثلاً يرتبط علم الله بقدرته وحكمته ((يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه...)) ^(٥٤) و((وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقه إلا يعلمها ولا حبه في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين)) ^(٥٥) فهذه الآيات وغيرها الكثير تبين علم الله بالجزئيات.

أما عند أصحاب وحدة الوجود فعلى الرغم من أنهم لا يتفقون مع غيرهم في أن الله يعلم جميع الأشياء إلا أنه يعلمها ليست باعتبارها أشياء خارجه عنه وإنما هي مجالي وتعينات للذات الالهية فالوجود واحد ومن ثم فان الله عندما يدرك الأشياء فإنما يدرك ذاته .

القول في الاراده:

يقول الجامي أن المتكلمين والحكماء (الفلاسفة) اتفقوا على إطلاق القول بان الله مريد ، ولكنهم اختلفوا في معنى إرادته . فعند الاشاعرة هي صفة قديمة زائده على الذات ويجمع الجامي رأي المعتزلة دون أن يشير إليهم بالاسم مع الفلاسفة على اعتبار أنهم قالوا أن الاراده الإلهية هي العلم بالنظام الأكمل ويطلقون عليه اسم العناية ^(٥٦).

من المعلوم لدى الباحثين أن الاشاعرة قد اهتموا بمسألة الإرادة الالهية بل ولعلها من أهم المسائل الكلامية لديهم وذلك لارتباطها (بنظرية الكسب) أي أن أفعال الإنسان هي كسب من الله وهذه المسألة من المسائل التي اختلفوا فيها مع المعتزلة اختلافا شديدا. فالاراده عند الاشاعرة هي صفة ذات الله أي أنها من الصفات التي لا يوصف الله بضعها

فلا يمكن أن يوصف الله بالعجز كمقابل للإرادة وهي مثل صفه العلم التي لا يمكن أن يوصف الله بضده (الجهل) . فلا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده. إذ لو وجدت المعاصي دون إرادته فيكون الله ضعيفا مقهورا^(٥٧) تعالى عن ذلك علوا كبيرا . وهذه المسألة عندهم كانت رد فعل ضد قول المعتزلة بحرية إرادة الإنسان . إذ جعلوا الإنسان حر مختار لما يريد أن يفعل دون أن يكون هنالك جبر من الله وهي متفرعة عن تصورهم للعدل الإلهي إذ كيف يكلف الإنسان ويسأل ويحاسب إن كان مجبرا ؟ فان ذلك يتنافى مع عدله وهكذا نجد أن المسألة في الأساس تترد إلى مسألة الجبر والاختيار التي شغلت بال المتكلمون عموما والفلاسفة أيضا تحت عنوان حرية الإنسان . وهي من المسائل الميتافيزيقية التي ترتبط بالأخلاق ارتباطا وثيقا وليست لها حل جذري حتى في اعتمادهم على القرآن الكريم نجد أن كل فريق يؤول الآيات التي تدل على الجبر والاختيار ويطوعها لوجهه نظره التي تتسق مع مذهبه الفكري .

أما مسألة الإرادة عند المعتزلة فإنهم قد فرقوا بين إرادتين ، إرادة أمر التكوين وإرادة أمر التكليف فأمر الله وإرادته في التكوين لا تكون في محل أما أمره أو كلامه فيما يتصل بالأحداث أو الخلق كالأمر بالصلاة والزكاة.... الخ فتكون في محل. والإرادة عند المعتزلة صفه زائدة على الذات شأنها شأن الصفات الأخرى. وترتبط مسألة الإرادة الإلهية عند المعتزلة كذلك بمسألة وجوب الفعل الأصلح على الله تعالى باعتباره عدل محض^(٥٨).

أما رأي الفلاسفة في الإرادة الإلهية فنجد الفارابي وابن سينا يؤكدون أن العقل والإرادة والقدرة ليست شيئا زائدا على الذات الإلهية (الواجب الوجود) إذ أن إرادته ليست مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة لمفهوم علمه فالعلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له^(٥٩).

ويثبت الجامي رأي الصوفية أصحاب وحدة الوجود في الإرادة الإلهية بأنها زائدة على ذاته والزيادة هنا تكون بحسب التعقل لا بحسب الخارج^(٦٠).

وبهذا يخالف أصحاب وحدة الوجود الإشاعرة في أنها صفه ذات الله والمعتزلة الذين قالوا بأن الإرادة قد تكون في الخارج (في محل) كما خالفوا الفلاسفة الذين نفوا الإرادة الزائدة على الذات. القول في القدرة:

ذهب المتكلمون عموما كما يقول الجامي - من أن الله تعالى قادرا بمعنى أنه يصح منه إيجاد العالم أو عدم إيجادها فلا شيء لازم لذاته^(٦١).

لقد ذهب المعتزلة إلى أن الله قادر وقدرته هي عين ذاته وهي من صفات الذات الأزلية التي يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها^(٦٢).

وعد الاشاعر صفة القدرة من صفات ذات الله وهي انه واحد عالم قادر حي^(٦٣).

فالاشاعرة لم يختلفوا مع المعتزلة في أن صفة القدرة هي من صفات ذات الله تعالى.

أما بالنسبة للفلاسفة الفيضيين فان إيجاد العالم يرتبط عند هم بالنظام الكوني الميتافيزيقي الشامل الذي فاض عن الله وهي تختلف عن مفهوم القدرة بالمعنى الكلامي، أي أن الله إذا شاء أوجد العالم وان لم يشأ لم يوجد، إذ أن ذلك يعد في مذهبهم نقصاناً وعجزاً .

أما عند الصوفية أصحاب وحدة الوجود فإنهم يثبتون لله القدرة الزائدة على الذات بحسب التعقل أيضا شأنها شأن الإرادة الإلهية التي أسلفنا القول فيها فكلاهما زائدتان على الذات . و إن الله قادر على اختيار إيجاد العالم أو عدم إيجاده . فإذا شاء (الله) كان وإذا لم يشأ لم يكن^(٦٤).

والصوفية هنا يتفقون مع الاشاعرة في قدرة الله ويختلفون مع الفلاسفة الفيضيين في إثبات قدرة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العالم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات.

القول في أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا:

اجمع المتكلمون على أن كل قديم اله وبذلك جعلوا الله وحده قديما وان إثبات أي قديم آخر يعد كفرا وإشراكا. وقد تناول هذه المسألة الغزالي وكفر القائلين بقدم العالم واختار القول بان الله أحدث العالم بإرادة قديمة . وبهذا القول اعتقد انه حل مشكلة حدوث العالم من الله في زمن دون زمن آخر^(٦٥)، ورد ابن رشد بان المتكلمين تأولوا آيات حدوث العالم إذ ليس في الشرع إن الله كان موجودا مع عدم المحض بل على العكس^(٦٦).

أما الفلاسفة فلا نستطيع أن نشركهم في قول واحد كما فعل الجامي في قوله بان الحكماء اثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفي الاختيار^(٦٧) إذ أن هذا القول يفتقر إلى الدقة والموضوعية فليس كل الفلاسفة اجمعوا على قدم العالم . فالكندي قد قال بحدوث العالم. والرازي قد اثبت خمسة قدماء فقط^(٦٨). والحق أن الفلاسفة الفيضيين فقط اجمعوا على قدم العالم . وهكذا نجد أن الجامي في كافة المواضيع يجمل أقوال الفلاسفة والمتكلمين على الرغم من اختلافات مذاهبهم بل واختلاف الفيلسوف عن الآخر في نفس

المذهب كما نجد ذلك على سبيل المثال بين الفارابي وابن سينا على الرغم من انتمائهم لمذهب فلسفي واحد .

ويثبت الجامي رأي أصحاب المتصوفة فيذكر أنهم قالوا بقدوم العالم استنادا إلى قدم الله إذ العالم مجالي يتمظهر الله فيها^(٧٠).

ويختلف أصحاب وحدة الوجود عن الفلاسفة في أن الله مختار في إظهار آثاره وليس مجبرا كما عند أصحاب نظرية الفيض. وأيضا فإنهم يختلفون عن أهل الكلام في قولهم بأن القديم يعني اله ، فالمتصوفة على الرغم من إثباتهم قدم العالم إلا أنهم أكدوا أنه قدم بالزمان لا قدم بالذات وأنه مظهر يتجلى فيه الله . القول في بيان أن لا قدره للممكن:

يكتفي الجامي هنا بعرض رأي الأشعرية في نظرية كسب الأفعال إذ أن الأفعال لله وهي كسب للعدد^(٧١).

يستند موقف الأشعري عن أفعال الإنسان إلى مبدأ متفق عليه من قبل الفقهاء المسلمين وهو ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون ، وهذا جعله ينظر إلى مشكله الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء كما نظر إليها المعتزلة قبله . ونظرية الكسب تتلخص في أن الأفعال مخلوقة لله وهو الفاعل الحقيقي لها وما الإنسان إلا مكتسبها ولو كان الإنسان هو الفاعل الحقيقي لها لأتت على نحو ما يشتهيه ويقصده^(٧٢). والمسألة كما هو معلوم ترتبط بالقدرة والارادة الإلهية.

أما بالنسبة للفلاسفة فيذكر الجامي بأن الأفعال تقع على سبيل الوجوب وتمتنع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى للعبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع^(٧٣) بمعنى أن الفلاسفة يقولون بحرية الإنسان لأفعاله وتلك الحرية أوجدها الله للإنسان. وهذا ما يراه ابن سينا على سبيل المثال حيث قال أن أفعالنا صادرة عن إرادة واختيار ويكفي أن يرجع احدها إلى نفسه ويلاحظ حينما يختار فعلا من الأفعال ثم يقدم على تنفيذه بإرادته حتى يثبت وجود القوة التي تستحيل فيما بعد إلى فعل^(٧٤).

أما أصحاب مذهب وحدة الوجود فيرون أن الوجود الحق لما تنزل من مرتبه وحدته وإطلاقه إلى مراتب التكثر والتقيد ، إنما تنزل باحدية جميع صفاته وأسمائه فكما تقيدت ذاته في هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل كذلك تقيدت صفاته وأسماءه بحسبها. إذن فعلم الإنسان وإرادته وقدرته كلها صفات الله تنزلت من مرتبة إطلاقها إلى مراتب التقيد

فأفعال الإنسان أالاختيارية واقعه بقدرة الله بعد تنزلها إلى مراتبهم وظهورها فيهم وليس لهم قدرة وراء ذلك .

معنى أفعالهم مكتسبه لهم إن لخصوصيات استعداداتهم مدخلا في تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثرة فيها إن لهم تأثيرا فيها^(٧٥).

ونجد أن هذه نتيجة منطقيه تتسق مع فكرة وحدة الوجود الصوفية إلا إنها تجبر لصالح المجبرة في كل الأحوال طالما أن الوجود واحد والحقيقة واحدة تتجلى في مجالي لا متناهية فتكون القدرة أولا وأخيرا هي القدرة الالهيه ولا وجود لقدرات أخرى إلا بمعنى تظهر الذات الالهيه في تلك الموجودات . القول في صدور الكثرة عن الوحدة:

يبدأ الجامي في هذا الفصل بقوله أن الاشاعرة جوزوا إسناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط^(٧٦).

بمعنى أن الله قد خلق العالم بلا واسطة وهذا ليس مذهب الاشاعرة فحسب وإنما مذهب الفقهاء ومذهب الكندي أيضا^(٧٧).

أما الحكماء كما يقول الجامي فقد منعوا جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط إلا بتعدد الإله كالنفس الناطقة التي تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي أعضاء وقوى حالة فيها أو بتعدد شرط أو قابل كالعقل الفعال وبذلك بنو صدور الممكنات عن واجب الوجود^(٧٨).

وتابعه في الرأي ابن سينا فجميع الموجودات تفيض بالتسلسل من العقل الأول الذي يفيض عقلا ثانيا والثاني يفيض ثالثا وصولا إلى العقل العاشر ثم عالم ما تحت فلك القمر عالم الكون والفساد^(٨٠).

أما رأي الجامي والصوفية أصحاب وحدة الوجود فإنهم قد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنشئة بعضها عن بعض المبتدأة من اعتبار الواحد وهو الصادر الأول وتنشأ منه الاعتبارات الأخر ويصدر بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجوديه عينيه في مرتبه واحده وهي تنقسم له الاوليه الوجودية في مرتبة الإيجاد ويختص بهذه المرتبة القلم الأعلى والملائكة المهيمنة والكل والأفراد من حيث تجرد أرواحهم لا من حيث تعلقها بأبدانهم . والقسم الآخر مع انه ممكن في ذاته فان وجوده متوقف على أمر وجودي غير محض الوجود الحق وهذا الأمر الوجودي أما واحد كالقلم مع اللوح و أما أكثر كما في سائر الموجودات^(٨١).

كما يرى أن أصحاب وحدة الوجود لا يميزون بين حقيقة الوجود الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات إذ أن القابل والمظاهر لم توجد لو لم يوجد الموجود العيني أصلاً^(٨٢).
الخاتمة:

بعد أن عرضنا آراء الجامي ونقده للفلاسفة والمتكلمين ، عرضنا آرائنا بعد كل موضوع من تلك المواضيع فلا داعي لتكرارها في الخاتمة إلا أننا سنركز هنا على أهم الملاحظات . فمن خلال سيرنا في البحث نجد أن الجامي يركز بصورة رئيسة على أفكار الاشاعره والفلاسفة الفيضيين مع ذكر لآراء المعتزلة في بعض الأحيان وأوعزنا سبب ذلك ذبوع هذا أن المذهبان في ذلك العصر .

ووجدنا الجامي دائماً يجمل القول في عرضه لآراء الفلاسفة أو المتكلمين على الرغم من اختلاف الفلاسفة وحتى الفيضيين فيما بينهم وكذلك الاشاعرة واختلافهم في نقاط وآراء عدة . فمن الواضح أن الجامي كان همه بالدرجة الأساس هو إثبات آراء أصحاب مذهب وحدة الوجود في المواضيع التي تناولها أكثر من أن يكون همه عرض آراء الأفكار الفلسفية والكلامية في تلك المواضيع.

وختام القول أننا لم نجد جديداً في آراء الجامي يميزه عن غيره من أصحاب وحدة الوجود فلم يصف شيئاً أو يبتكر جديداً أو يفلسف رأياً وبذلك بقي تلميذاً مخلصاً لأستاذه ابن عربي على الرغم من الفاصل الزمني بينهما، إذا صح أن نطلق عليه هذه التسمية وإننا نتحفظ من إطلاقها عليه لأن من خصائص التلميذ النجيب أن يرد على ما نُقد به أستاذه أو مذهبهم وهذا ما لم نجده عند الجامي ، فلم نجده يرد على النقادات التي وجهت على أصحاب مذهب وحدة الوجود ورميهم بالكفر لاسيما من الفقهاء وبالأخص من ابن تيمية^(٨٣).

ولعنا نستطيع أن نوزع سبب عدم اهتمام الجامي بذلك كونه نحويًا وأديبًا وشاعراً أكثر مما هو ناقد صوفيا .
المصادر والمراجع :

١. ينظر عفيفي، ابو العلا، التصوف (ثورة روحية في الاسلام) ، دار الشعب بيروت

، ص ١٦٨.

٢. التفتازاني، ابن سبعين وفلسفة الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣، ص ٧٦.
٣. كرم، يوسف، تأريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص ١٩.١٨.
٤. كرم، يوسف، المصدر نفسه، ص ٣٠.٢٨.
٥. رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣، ج ٢، ص ٨٢.
٦. سيتس، ولتر، فلسفة هيجل، ترجمة امام عبد الفتاح امام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢١٨.
٧. ابن سبعين، بد العارف، تحقيق جورج كتورة، دارالاندلس، بيروت ١٩٧٨، ص ١٧١. ١٧٢.
٨. التفتازاني، ابو الوفا الغنيمي، مدخل الى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٣، ص ٢٢٥.
٩. المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
١٠. المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
١١. المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
١٢. المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
١٣. المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
١٤. المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
١٥. الجامي، عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، ١٩٣٥ م، ص ١٩٩.
١٦. المصدر نفسه، ص ١٩٩.

١٧. الشوى ، اية، ١١
١٨. صبحي، احمد محمود، في علم الكلام، دار النهضة العربية ، بيروت، ١٩٨٥، ج ١ ، ص ١٢٣ .
١٩. الرازي، فخر الدين، اساس التقديس في علم الكلام ، مطبعة البابي الحلبي واولاده بمصر ، ١٩٣٥ ، ص ٣ .
٢٠. الجامي ، عبد الرحمن، الدرر الفاخره ، ص ٢٠٠ .
٢١. الفارابي ، اراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ط ١ ، ١٩٩٥ ، ص ٤٥ . ٤٦ .
٢٢. الجامي ، عبد الرحمن ، الدرر الفاخره ، ص ٢٠١ .
٢٣. المصدر نفسه ، ص ٢٠١
٢٤. المصدر نفسه ، ص ٢٠٢
٢٥. المصدر نفسه ، ص ٢٠٣
٢٦. المصدر نفسه ، ص ٢٠٤
٢٧. المصدر نفسه ، ص ٢٠٧
٢٨. ينظر ،الالوسي ، حسام الدين ، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي ، دار الشؤون الثقافية العامه ، بغداد، ١٩٩٢، ص ١٢٥
٢٩. الكندي ، الفلسفه الاولى ، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، مؤسسه دار الكتاب الحديث ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٦، ص ١١١
٣٠. الجامي، الدرر الفاخره ، ص ٢٠٤ .
٣١. المصدر نفسه ، ص ٢٠٧
٣٢. صبحي ، احمد محمود ، في الكلام ، ج ١ ، ص ١٢٢

٣٣. الأشعري، أبي الحسن، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، نشر حمود غرابه، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٣١، والرازي، فخر الدين، أساس التقديس، ص ٢١٧-٢١٨.
٣٤. ينظر الرازي، أبو بكر، رسائل فلسفيه، نشر بول كراوس، القاهرة، سنة ١٩٣٩، ص ١٩١.
٣٥. ينظر الكندي، الفلسفه الاولى، ص ١٣٠، الفارابي، إراء أهل المدينه الفاضله ص ٢٨، ابن سينا، النجاة، مطبعة السعادة، مصر، ط ٢، ١٩٣٨، ص ٢٢٧-٢٢٨.
٣٦. الجامي، الدرہ الفاخرہ ص ٢٠٧.
٣٧. ابن عربي، فصوص الحكم، نشر أبي العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٧٩.
٣٨. الجامي، الدرہ الفاخرہ، ص ٢٠٨.
٣٩. صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ج ٢، ص ٦٢.
٤٠. الجامي، الدرہ الفاخرہ، ص ٢٠٨.
٤١. صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، ج ٢، ص ١٢٤.
٤٢. الجامي، الدرہ الفاخرہ، ص ٢٠٨-٢٠٩.
٤٣. الجامي، الدرہ الفاخرہ، ص ٢٠٩.
٤٤. الجامي، الدرہ الفاخرہ، ص ٢٠٩.
٤٥. افلاطون، طيماوس، ترجمه فؤاد جرجي برياره، منشورات وزارة الثقافه والسياحه و الارشاد القومي، دمشق، ١٩٨٦، ص ٢٠٩.
٤٦. مرحبا، محمد عبد لرحمن، مع الفلسفه اليونانيه، منشورات عويدات، بيروت. باريس، ط ٢ ١٩٨٠، ص ٢٠١.
٤٧. الكندي، الفلسفه الاولى، ص ٩٩.

٤٨. الفارابي ، اهل المدينة الفاضله ، ص ٤٠.
٤٩. الجامي ، الدرة الفاخرة ، ص ٢٠٩.
٥٠. ابن سينا ، النجاة ، ص ٣.
٥١. الجامي ، الدرر الفاخرة ، ص ٢٠١.
٥٢. المصدر نفسه ، ص ٢١٤.
٥٣. الغزالي، ابوحامد ، تهافت الفلاسفة ، طبعة بويج ، ص ٢٢٥.
٥٤. الجامي، الدرر الفاخرة ، ص ٢١٤، ٢١٥.
٥٥. المصدر نفسه ، ص ٢١٥.
٥٦. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ص ٧٠٩ .
- ٧١١ .
٥٧. الجامي ، الدرر الفاخرة ، ص ٢١٦.
٥٨. المصدر نفسه ، ص ٢١٦ - ٢١٧.
٥٩. البقرة ، اية ٢٥٥.
٦٠. الانعام ، ٥٩.
٦١. الجامي ، الدرر الفاخرة ، ص ٢١٧.
٦٢. الاشعري ، اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ، القاهرة، ١٩٥٥ ، ص ٧.
٦٣. المعتزلي ، القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، تحقيق عبدالكريم عثمان ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥ ، ص ٥٠٧ .
٦٤. الفارابي، اراء اهل المدينة الفاضله، ص ٣٧.٣٥ ، ابن سينا، النجاة، ص ٢٥٠.
٦٥. الجامي ، الدرر الفاخرة ، ص ٢١٨.
٦٦. المعتزلي ، القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، ص ١٣٠.

٦٧. الاشعري، اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ، ص, ١٠
٦٨. الجامي ، الدرر الفاخره ، ص, ٢٢٠
٦٩. الغزالي، ابو حامد ، تهافت الفلاسفه ، ص, ٢١
٧٠. ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمه والشرعيه من اتصال ، تحقيق محمد
عمارة ، المؤسسه العربيه للدراسات والنثر ، ص٤٣.